16e ANNÉE (2e SÉRIE). **No 26.** 28 JUIN 1894.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres

RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL ; *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

A NOS ABONNÉS, A NOS AMIS

Il y a quelque temps nous disions à nos chers abonnés : La situation religieuse actuelle en France nous oblige à consacrer plus de place que nous ne l'avons fait jusqu'ici aux questions de jurisprudence civile-ecclésiastique. Mais il nous est impossible de prendre cette place dans les colonnes de l'*Ami du Clergé*, pour deux raisons : la 1re, c'est que l'*Ami* suffit à grand peine aux questions de Théologie dogmatique et morale, de Droit canon, d'Ecriture Sainte et de Liturgie, ou d'Histoire ecclésiastique qui lui sont posées ; la 2e, c'est que nous comptons près de 800 abonnés à l'étranger, et que ces 800 abonnés, qui perdent déjà dans chacun de nos numéros plusieurs colonnes consacrées à des questions de jurisprudence qui leur sont absolument étrangères, ont tout droit à ne pas en perdre davantage. Et nous ajoutions : Il n'y a qu'un moyen de sortir de cette impasse : c'est d'ajouter huit colonnes ou quatre pages à l'*Ami du Clergé*, et de consacrer exclusivement ces huit colonnes, qui ne seront servies qu'aux abonnés de France, aux questions de jurisprudence civile-ecclésiastique, ce qui nous procurerait l'avantage d'avoir désormais pour tous les abonnés, français et étrangers, le même prix d'abonnement : 10 fr. pour les abonnés à l'*Ami du Clergé* seul ; 15 fr. pour les abonnés à l'*Ami du Clergé* et à son supplément l'*Ami du Clergé paroissial*.

Les très nombreuses lettres que nous avons reçues à la suite de cette proposition nous ont prouvé qu'elle agréait tout-à-fait à nos lecteurs.

En conséquence, au prochain numéro, le 1er numéro de juillet, nous la mettrons à exécution.

Et ainsi désormais, pour nos abonnés de France, l'*Ami du Clergé* ne le cèdera à aucune autre revue spéciale pour l'étude des questions de jurisprudence civile-ecclésiastique. Dans un supplément de 8 colonnes, lequel aura une pagination spéciale et portera pour titre : LA JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE AU PRESBYTÈRE, nous traiterons toutes les questions y relatives qui nous seront transmises, et plus rapidement qu'il ne nous était possible de le faire ; et à ces questions nous joindrons quelques articles de fond spéciaux, tout en reproduisant certains documents que leur étendue et le peu de place dont nous pouvions disposer ne nous permettaient pas de donner. En outre, un rédacteur spécial exposera d'une manière suivie, tantôt par analyse, tantôt par citations textuelles, les divers jugements rendus en France sur toutes les matières qui intéressent le clergé.

Et ainsi encore, l'*Ami du Clergé*, dégagé de cette partie de la jurisprudence, aura d'autant plus de place à consacrer aux questions de science ecclésiastique si goûtées de nos amis : ce qui ajoutera à sa variété, à son intérêt, à son utilité, et nous permettra de faire attendre moins longtemps certaines réponses.

De la sorte, nous avançons pas à pas vers cette perfection idéale que nous avons promise et à laquelle il faudra bien que nous atteignions quelque jour. Cet idéal, nous l'avons en tête ; nous savons bien, malgré les sacrifices de travail, d'argent, et même de santé que nous avons faits jusqu'ici, ce qui nous manque encore pour le saisir ; mais nous y arriverons. Il faut que l'*Ami du Clergé* soit la Revue qui apporte chaque semaine dans chaque presbytère, avec l'amour du travail et de bons éléments d'études, la science sacrée ancienne et nouvelle, bien claire, bien sûre, bien intéressante, sans l'apparat d'nne érudition touffue ; qui apporte aussi des solutions nettes, bien appuyées, et tienne le prêtre pauvre, qui ne peut acheter les livres nouveaux et recevoir les grandes revues, au courant de tout ce que les publications récentes jettent de *neuf* et d'*important* dans la circulation intellectuelle.

Avant de terminer, nous prions de nouveau tous nos abonnés de faire connaître autour d'eux notre chère Revue, surtout chez les jeunes prêtres, au besoin en la prêtant et en la faisant lire. Nous ne voulons et ne ferons jamais d'autre propagande. Chaque semaine

et souvent plusieurs fois par semaine nous recevons des lettres ainsi conçues : « Combien je regrette d'avoir connu si tard l'*Ami du Clergé !* » C'est à nos amis à pourvoir, chacun autour de soi, à ce que ces plaintes ne soient pas si fréquentes.

L'abonnement à l'*Ami du Clergé seul* est donc désormais pour l'univers entier de 10 fr. ; et l'abonnement simultané à l'*Ami du Clergé* et à l'*Ami du Clergé paroissial* de 15 francs.

Les abonnés de France, d'Alsace-Lorraine, et de Belgique, recevront à partir du 5 juillet huit colonnes de jurisprudence civile-ecclésiastique que ne recevront pas les abonnés de l'étranger.

Nous prions nos abonnés de France qui à l'heure présente ont presque tous payé leur abonnement pour 1894, de vouloir bien nous envoyer, pour les six mois qui restent à courir de cette année 1894, un mandat carte de 1 fr., à la rigueur 1 fr. en timbres-poste. — Nous allons faire, d'ici au 31 décembre, pour ce supplément, une dépense d'environ quatre mille francs ; nous serons reconnaissants qu'on nous mette à même de la supporter tout de suite. — Nous savons bien que c'est un petit ennui que nous occasionnons là à nos abonnés pour ce modique envoi ; mais ils daigneront se rappeler que, pour leur être utiles et agréables, nous ne reculons, nous, devant aucun ennui et devant aucune fatigue.

LA QUESTION SOCIALE

2e article

III

RÉSUMÉ D'ÉCONOMIE POLITIQUE

Avant d'examiner plus en détail les diverses écoles et leurs doctrines, nous croyons devoir donner un court résumé d'économie politique. Celle-ci, comme nous l'avons déjà dit, n'est qu'une partie de la science sociale, ou, si l'on veut, elle n'est qu'une des sciences sociales. Il serait nécessaire de parler de toutes ces sciences, pour traiter complètement en elle-même la question sociale. Mais il vaut mieux nous restreindre et prendre la question comme elle se pose de nos jours. Or, à notre époque, la question sociale est surtout économique, et l'on peut même dire qu'elle s'identifie avec celle du travail. Il nous suffira donc pour le moment de présenter un court exposé de l'économie politique, en appuyant un peu plus sur le chapitre du travail.

L'économie politique se définit ordinairement *la science de la richesse*. Il serait moins inexact de dire : *la science du bien-être*. Car la richesse ne suffit pas pour procurer le bien-être, et beaucoup d'autres causes peuvent y concourir et même d'une manière plus efficace. En outre l'économie politique (v. supra) a nécessairement des rapports avec la philosophie et la morale. Les questions de la propriété, du travail, celle de la justice dans la distribution des richesses, celles de prévoyance et de tempérance dans la consommation, ne peuvent se traiter convenablement si l'on ne fait intervenir la morale.

Or les définitions données ci-dessus nient plus ou moins ces rapports. Elles considèrent l'économie politique comme une science isolée, dont l'unique objet serait la richesse ou le bien-être ; elles traitent l'homme comme une simple machine de production et de consommation et non comme un être moral. En subordonnant ainsi l'homme à la chose, elle devient une science inhumaine et matérialiste. Une bonne définition devrait faire ressortir l'idée morale et ne placer la richesse qu'en seconde ligne. On a proposé la suivante : *la science de l'organisation du travail selon la loi morale et en vue de la prospérité des individus et de la société.* L'homme, dans ses rapports avec la richesse, surtout par le travail et selon la justice, tel est le véritable objet de la science économique. Nous pouvons néanmoins, dans ce résumé, adopter la définition ordinaire, pourvu que l'on n'oublie pas le côté moral de cette science.

Des économistes entendent par *richesse* tout ce qui peut servir à la satisfaction des besoins de notre nature, soit directement comme une somme d'argent, soit même indirectement et d'une manière éloignée en préparant cette satisfaction et la rendant possible pour l'avenir, par exemple l'instruction. Alors nos facultés, les découvertes scientifiques, les agents naturels, etc... seraient aussi des richesses.

Cette définition, qui repose sur la théorie de J.-B. Say, est beaucoup trop large et conduit aux plus fâcheuses conséquences, comme nous le verrons plus tard. Par *richesse*, il faut entendre seulement les produits matériels (utiles et susceptibles d'appropriation).

La richesse peut être considérée sous quatre points de vue : production, circulation [1], distribution et consommation. D'où quatre parties.

1. *Production.*

L'homme ne peut rien créer, mais il peut produire, c'est-à-dire rendre utile ce qui ne l'était pas, ou plus utile ce qui l'était moins. Voici une roche contenant du minerai de fer ; le forgeron s'en empare, le travaille et fabrique un outil ; il rend utile ce qui ne l'était pas. Voici un terrain où ne poussent que des herbes sauvages ; le laboureur le cultive et obtient une abondante moisson de blé ; il rend plus utile ce qui l'était moins. Extraire de la houille, multiplier les animaux domestiques, inventer une machine qui simplifie la besogne ou augmente le rendement, c'est aussi produire. On peut même ajouter que c'est encore produire que de s'efforcer à rendre les hommes plus instruits ou plus vertueux. Mais ici les produits, si l'on peut employer ce mot, ne relèvent plus de l'économie politique.

[1] Des auteurs font rentrer la circulation dans la production et n'admettent en conséquence que trois parties.

Une chose est utile quand elle est apte à satisfaire un désir, un besoin de l'homme. *Ea quæ sunt ad finem accommoda, utilia dicuntur.* (S. Thomas). L'utilité est donc la faculté qu'ont les choses de pouvoir nous servir. Mais si certaines choses sont naturellement utiles, la plupart ne le deviennent que par le travail, aidé du capital. D'autre part l'homme, ne pouvant rien créer, a besoin nécessairement d'une matière préexistante sur laquelle s'exerce son activité.

Les agents de production seront donc la matière et le travail. On ajoute ordinairement le capital, quoiqu'il soit plutôt un auxiliaire, un moyen, qu'un producteur proprement dit.

j Matière.

La matière par elle-même est à peine un agent de production. Sans la culture, la terre produirait plus de ronces et d'épines que de plantes utiles. De même un minerai quelconque ou un animal ont besoin d'être modifiés, domptés par le travail. Même les agents qu'on appelle naturels, comme le vent, un cours d'eau, etc., ne rendent de vrais services que maîtrisés par l'homme. Néanmoins on peut regarder la matière comme un agent de production, puisque, sans elle, l'activité humaine ne pourrait s'exercer.

ij Travail.

Le travail, c'est-à-dire l'effort de nos facultés appliqué à la production, est l'agent principal, et par conséquent il est aussi la principale source de la richesse. Dans le monde sensible se trouvent seulement matière et forces, mais matière brute et forces ennemies. Pour jouir de ce monde, l'homme doit modifier, transformer cette matière, soumettre et régler ces forces. Tout cela ne peut se faire que par le travail. Du reste, comme on le sait, l'homme est né pour le travail, et, même avant la faute originelle, il devait travailler ; seulement le travail n'aurait pas eu le caractère de peine et de châtiment qu'il revêt maintenant. Le travail est une nécessité physique et morale ; sans activité il n'y aurait plus de vie. *Vita in motu.*

L'homme doit travailler, d'abord comme *individu*, puisqu'il lui faut développer ses facultés et gagner son pain à la sueur de son front ; puis comme *membre de la société*, puisque, comme tel, il a reçu des bienfaits nombreux, et, par suite de la solidarité sociale, il est obligé de faire pour les générations futures ce que les générations passées ont fait pour lui.

Au sujet du travail, la plupart des économistes tombent dans le même défaut que pour la richesse. Ils le considèrent d'une manière purement théorique sans s'occuper du travailleur. Ce procédé entraîne les mêmes funestes conséquences signalées précédemment. Une saine économie, en traitant la question du travail, ne doit jamais faire abstraction de l'agent du travail, c'est-à-dire de l'homme. Or l'homme, cause intelligente et libre, maître de ses actions, a le droit d'exercer librement son activité et de jouir des fruits de cette activité. Le but que se propose le travailleur est la prospérité matérielle, et, dans une société bien organisée, il doit pouvoir l'atteindre, au moins d'une manière suffisante. S'il est obligé de travailler pour vivre, il faut aussi que son travail puisse le faire vivre. Autrement ce serait le malaise, la souffrance chez les individus d'abord et par suite dans la société elle-même.

Modes du travail. — Ils sont très variés. Considéré dans ses rapports avec la matière, le travail est *extractif* s'il tire du sein de la terre les métaux, les combustibles, etc. ; *agricole*, s'il fait produire au sol tout ce qui est nécessaire pour nous alimenter, nous vêtir, nous éclairer ; *industriel*, s'il s'applique à transformer les produits bruts et à les adapter à notre usage ; *locomoteur*, s'il transporte les produits surabondants d'un pays dans un autre pays qui en est privé ; *commercial* même, s'il met les divers produits à la portée, à la disposition des consommateurs. Toutes ces formes de travail sont solidaires et s'entr'aident mutuellement. L'agriculteur fournit du blé à l'industriel qui, en retour, lui fabrique des machines ; le commerçant les met en rapport et facilite les échanges, etc.

Considéré dans l'homme, le travail est *matériel* ou *corporel*, s'il consiste surtout dans l'effort physique ; *intellectuel*, si c'est un effort de l'esprit pour atteindre un but. L'inventeur, l'entrepreneur, le savant sont des travailleurs tout aussi bien que le manœuvre, et leur besogne, souvent plus fatigante, est aussi plus utile. Car que ferait l'ouvrier réduit à ses propres forces, sans le secours des milliers d'outils et de machines que la science met à sa disposition ? Même chez les nomades, le pasteur ou le chasseur se servent déjà d'instruments dont l'invention est due au travail intellectuel. Mais ce dernier travail n'est pas l'objet direct de l'économie.

On peut encore distinguer le travail *simple*, c'est-à-dire qui n'a pas besoin d'être appris, comme celui du terrassier, et le travail *complexe* ou *qualifié* qui exige un apprentissage plus ou moins long, comme celui du cordonnier ou du mécanicien. Nous en reparlerons au sujet du socialisme.

Division du travail. — Si l'homme vivait isolé, il serait obligé d'exécuter lui-même tous les genres de travaux nécessaires à son existence ; ce qui serait long, pénible, et aboutirait à un médiocre résultat. Mais il vit en société et, dès lors, il est naturellement porté à s'unir avec d'autres pour se partager la besogne, chacun prenant la part pour laquelle il a le plus d'aptitude. C'est la division du travail. Elle offre de grands avantages. 1° Elle permet d'appliquer chaque ouvrier à la tâche qui lui convient le mieux. 2° Elle augmente l'habileté de chacun par la répétition incessante des mêmes actes. 3° Elle gagne du temps, l'ouvrier n'étant pas obligé de passer continuellement d'une besogne à une autre. 4° Elle économise les outils, l'ouvrier employant toujours les mêmes.

5º Elle facilite l'usage des machines, qui remplacent l'homme surtout pour les travaux les plus pénibles. 6º Elle rend les ouvriers solidaires et les unit plus intimement, puisque l'un ne peut rien faire sans l'autre. Bref, elle permet de produire plus, mieux, avec moins d'efforts et moins de frais. Mais elle a aussi ses inconvénients. C'est de faire de l'homme une espèce de machine, d'abrutir son intelligence, qui n'est plus stimulée par la diversité des occupations ; la solidarité même que nous avons indiquée lui ôte sa liberté, et il est à la merci du patron. Ne sachant, ne pouvant rien faire de complet par lui-même, il dépend à la fois de ses compagnons par les grèves et des patrons par la crainte d'un renvoi.

Une bonne organisation du travail, tout en conservant la division, devrait chercher à en atténuer les inconvénients. Pour cela, il faudrait développer l'éducation et l'instruction professionnelle du travailleur, lui laisser plus de temps pour s'instruire, et ne pas l'appliquer toujours au même travail fragmentaire, mais varier ses occupations, de manière qu'en cas de nécessité il puisse se tirer d'affaire par sa propre industrie. (M. Liberatore, *Principes d'Economie politique*, I, ch. 3). Le régime d'association remédierait en grande partie à ces inconvénients que la concurrence tend au contraire à augmenter. Car pour lutter contre ses rivaux, l'industriel cherche à réduire le plus possible les frais de production, résultat qu'il n'obtient qu'en exagérant la division du travail, au détriment des ouvriers.

Emploi des machines. — Comme la division du travail, l'emploi des machines a ses avantages et ses inconvénients. A l'origine, les ouvriers se montrent assez souvent hostiles à l'introduction d'une nouvelle machine. Ils s'imaginent volontiers qu'ils vont manquer de travail et de pain. La machine, il est vrai, remplace un certain nombre de bras, surtout lorsqu'il s'agit d'une besogne simple, monotone et pénible ; mais elle permet aussi, en conservant le même nombre d'ouvriers, de fabriquer davantage. Puis elle ne va pas seule, il faut quelqu'un pour la diriger. Enfin pour les travaux délicats et compliqués, son emploi est insuffisant ou peu économique et par conséquent ne peut pas toujours remplacer la main de l'ouvrier.

iii) Capital.

On appelle *capital* tout produit d'un travail antérieur conservé et destiné à rendre plus productif un travail nouveau. Des richesses qui n'auraient pas cette destination ne seraient pas de vrais capitaux. Le capital n'est pas seulement une somme d'argent, mais tout moyen de production, comme les matières premières, les outils, etc. Le travail précède le capital, comme la cause précède l'effet.

Un homme seul pourrait travailler sans capital ; de même une société naissante n'en a pas encore. Mais s'il n'est pas absolument nécessaire à l'origine, il n'en est pas moins utile pour favoriser le progrès. Une grande entreprise, dans nos sociétés, ne saurait guère se comprendre, *a fortiori* se réaliser sans capital. Je puis, comme certains sauvages, gratter un coin de terre avec un bâton en guise de bêche ; mais le résultat est maigre. Si je veux cultiver sérieusement, il me faut de vastes bâtiments, des animaux nombreux, des machines perfectionnées, etc. Tout cela, c'est du capital. Et si j'ai des domestiques, des ouvriers à payer, je ne puis le faire sans capital. Il en est de même pour toutes les industries. Le capital est donc d'un avantage incontestable, pourvu, bien entendu, que l'on écarte les abus. Le travail ne doit donc pas considérer le capital comme un ennemi, mais plutôt comme un compagnon très utile.

On distingue le capital *fixe* par nature, comme les champs, les maisons, ou par destination, comme les animaux, les machines d'une ferme, et le capital *circulant*, comme l'argent ou les marchandises destinées à être vendues. Les locomotives qui servent à l'exploitation d'un chemin de fer sont un capital fixe ; celles qui sont dans le magasin du fabricant et attendent un acheteur sont un capital circulant. En bonne économie, il faut tendre à diminuer le capital fixe et à augmenter le capital circulant. Il est évident que si, avec une seule machine ou un seul cheval, je puis obtenir le même résultat qu'avec deux, il y aura avantage.

Ici se présente la question de la *propriété* qui est un capital. Il nous suffit de l'indiquer. Disons seulement que, sans le droit de propriété, il n'y aurait pas de capital. L'homme, n'étant pas sûr de posséder le fruit de son travail, cesserait de travailler, du moins au delà de ce qui serait strictement nécessaire pour sa subsistance ; par conséquent, ne mettant rien en réserve pour l'avenir, il n'aurait jamais de capital. D'autre part, le propriétaire doit, de son superflu, venir en aide aux pauvres. C'est le devoir de la bienfaisance.

Ce serait aussi le lieu de traiter de l'*épargne* qui permet la constitution du capital. L'épargne est la conservation calculée d'objets utiles. Ainsi conservés, ces objets rendront, à un moment donné, de plus grands services ; en outre, il en est plusieurs qui, d'eux-mêmes, s'améliorent ou se multiplient, comme les végétaux, les animaux.

2. *Circulation.*

Dans toute société civilisée et par suite de la division du travail, un objet, pour aller du premier producteur au consommateur, passe ordinairement par beaucoup d'intermédiaires. Ce mouvement des richesses qui se transmettent de main en main, c'est la *circulation*. Plus cette circulation est rapide, et plus la société s'enrichit. Car si un objet met un an pour arriver au consommateur, il est évident que, pendant tout ce temps, il ne rend aucun service. Si, au contraire, il ne met qu'un mois, il sera utile onze mois plus tôt que le premier ; et le capital nécessaire pour fabriquer cet objet devenant disponible au bout de chaque mois, on pourra produire douze de ces objets au

lieu d'un seul. On voit par là l'importance pour un pays d'avoir des moyens de transport rapides et de bonnes voies de communications : routes, canaux ou chemins de fer.

La circulation suppose *l'échange*. Dans nos sociétés, un citoyen, même le plus modeste, se sert d'une multitude d'objets divers. Comme, en général, il n'en fabrique qu'un seul ou même qu'une seule pièce, il ne peut obtenir les autres que par voie d'échange. Pour que deux objets puissent s'échanger, ils doivent être 1° transmissibles, par exemple des animaux; mais on n'échange pas la santé, l'intelligence, etc., 2° assez différents l'un de l'autre. On n'échange pas un cheval pour un autre exactement semblable.

Les échanges sont réglés par la *valeur* que Bastiat définit : le rapport de deux services échangés. On distingue la valeur d'usage ou utilité, et la valeur d'échange qui se confond presque avec le prix [1]. Ces deux valeurs, quoique ayant des rapports étroits, sont très différentes. Les richesses naturelles, comme l'eau, l'air, la lumière, etc., sont d'une immense utilité, mais n'ont aucune valeur d'échange, parce qu'elles sont gratuites et communes. Un diamant, au contraire, peut avoir une grande valeur d'échange, et une valeur d'usage à peu près nulle.

La valeur (en échange) ou le prix d'un objet ne dépend pas toujours de son utilité ni même du travail accompli pour le fabriquer. Un ouvrier peut travailler beaucoup et ne produire qu'un objet médiocrement utile, ou même inutile ou nuisible. Cette valeur dépend d'une foule de circonstances très variables : abondance ou rareté, besoin, mode, caprice, vanité, etc.

Nous retrouvons ici la fameuse loi de l'offre et de la demande. La valeur (en échange) est en raison directe de la demande et en raison inverse de l'offre; c'est-à-dire qu'un produit se vend d'autant plus cher qu'il est plus demandé, et d'autant moins cher qu'il est plus offert. Les économistes ne connaissent guère d'autre règle. Néanmoins il faut tenir compte de ce que les théologiens appellent le juste prix, *justum pretium*. Un objet en général a une certaine valeur intrinsèque, et, surtout quand il s'agit de choses de première nécessité, le prix doit être proportionné à cette valeur. Par suite de nombreuses circonstances, le prix variera nécessairement; mais il ne doit pas dépasser certaines limites; autrement le vendeur ou l'acheteur serait lésé.

Dans les sociétés primitives, les échanges ont dû se faire en nature, comme cela, du reste, se pratique encore assez souvent parmi nous. Un cultivateur donne du blé pour avoir du vin. Il n'y a pas d'enfant qui ne connaisse ce procédé. C'est le *troc*. Mais on conçoit facilement que, de cette manière, les transactions importantes seraient difficiles, surtout dans la grande industrie. La plupart du temps, les vendeurs n'ont pas besoin des objets fabriqués par l'acheteur. Dans ma propriété, je possède une mine; j'en livre le minerai à un maître de forges; celui-ci me paiera-t-il en fer? Mais que ferais-je de ce fer? Il me faut un cheval pour ma culture; donnerai-je en échange le fer que j'aurais accepté? Mais le marchand de chevaux n'en a pas plus besoin que moi. etc., etc. Pour obvier à ces inconvénients, il faut une marchandise qui serve d'équivalent à tous les produits et devienne ainsi un intermédiaire d'échange universel et la commune mesure (relative) de toute valeur. Cette marchandise, c'est la *monnaie*.

Bien que théoriquement toute matière puisse servir de monnaie, il n'en est pas ainsi en pratique. Une véritable monnaie doit avoir une valeur réelle et facile à constater, être stable autant que possible, suffisamment divisible, d'un transport aisé, etc. Les métaux précieux, l'or et l'argent, remplissent assez bien ces conditions. Aussi ont-ils été adoptés universellement. Faut-il admettre un ou deux étalons, le monométallisme ou le bimétallisme? Chaque système a ses partisans. Néanmoins, comme le rapport entre l'or et l'argent n'est pas fixe, il vaudrait mieux prendre l'or pour unique étalon. C'est ce qui existe déjà chez plusieurs nations.

Malgré les avantages de la monnaie actuelle, on la trouve encore trop lourde et trop encombrante; puis elle s'use par la circulation. C'est pour cela qu'on la remplace par le papier : lettre de change, chèque, billet de banque, etc. Mais ce papier, n'ayant pas de valeur intrinsèque et n'étant qu'un simple signe, ne se fait accepter que grâce au crédit. Il n'acquiert de valeur qu'autant qu'il est garanti par une encaisse suffisante et qu'il peut à volonté être converti en véritable monnaie. Dans ce cas seulement, il remplace avantageusement cette dernière.

Le *crédit*, dont nous venons de prononcer le nom, est l'acte de confiance [1] par lequel on prête un capital avec garantie de remboursement. Cette garantie peut être une simple promesse verbale, un écrit ou un gage en marchandises, en immeubles, en valeurs déposées, etc. Le crédit favorise la circulation des richesses et par là même augmente dans des proportions considérables leur action utile. Il ne crée rien par lui-même, mais il unit le capital et le travail. Le capital seul ne produirait rien; le travail seul produirait souvent très peu. Les deux réunis rendent possibles les plus vastes entreprises. Le capitaliste souvent ne peut pas ou ne sait pas exploiter son capital; le travailleur, de son côté, peut être très intelligent, très habile, et n'avoir aucune avance. Alors il emprunte au capitaliste. L'un fournit les fonds nécessaires, l'autre sa propre activité, et tandis que, isolés, ils n'auraient à peu près rien produit, associés, ils arrivent aux plus merveilleux résultats.

[1] La valeur d'échange indique combien l'on pourrait vendre un objet aux amateurs; le prix est la somme réellement donnée par l'acheteur au vendeur, et suppose la vente effectuée.

[1] C'est aussi la confiance qu'inspire l'emprunteur.

La circulation des richesses est grandement favorisée par le *commerce*. Le commerçant ne produit rien, il n'est qu'un intermédiaire entre le producteur et le consommateur. Ceux-ci, très souvent, ne peuvent pas, au moins d'une manière avantageuse, se mettre en rapports directs. Alors intervient le commerçant; il achète les objets tout fabriqués et les vend au consommateur, en se réservant un certain bénéfice. Ce bénéfice est licite, puisque le commerçant court des risques et fait des dépenses pour mettre les marchandises à la portée de l'acheteur. Mais l'abus est bien à craindre, et il y a abus quand, par des spéculations coupables, par l'accaparement, etc., le commerçant se procure des gains exagérés.

3. *Distribution.*

La richesse produite doit être répartie entre tous ceux ceux qui ont contribué à la produire. Le principe déjà donné est que *l'on doit prendre part au produit ou à son prix, dans la mesure où l'on a pris part à la production.* C'est simplement l'application du principe de causalité; on a autorité sur une chose dans la mesure où l'on en est l'auteur.

Si un homme faisait à lui seul tout son travail, par exemple si, avec des outils fabriqués par lui-même, il cultivait son propre champ, le produit lui appartiendrait tout entier. Mais généralement il n'en est pas ainsi, et la pratique offre de nombreuses difficultés.

Nous avons vu qu'il y a trois principaux agents de la richesse : la matière ou la terre, le travail et le capital, en d'autres termes : le propriétaire du sol, l'ouvrier et le capitaliste. Comme ordinairement ces agents sont des individus différents qui concourent à la production d'un même objet, il faut répartir entre eux cet objet ou sa valeur.

j Propriétaire.

Celui qui ne cultive pas lui-même sa terre peut la confier à un autre, dont il exige en retour une certaine somme d'argent ou une certaine quantité de fruits : c'est le *fermage*. Mais dans une terre cultivée on peut distinguer deux éléments : le sol lui-même ou le fonds proprement dit; puis les travaux accomplis par le propriétaire ou ses ancêtres, comme les constructions, le défrichement, les amendements, le drainage, etc. Il est clair que, pour ces travaux, le propriétaire peut demander un prix de location ou fermage, puisque ces travaux ont exigé des dépenses souvent très considérables. Mais pour le sol lui-même, peut-il réclamer une rémunération, qu'on appelle la *rente foncière ?* Cette question, sur laquelle les économistes discutent, n'a pas grande importance pratique dans nos pays. Car il est impossible de distinguer d'une manière certaine ces deux éléments : le fonds et les commodités accessoires. Comment apprécier tous les travaux des générations antérieures ? S'il est des sols naturellement fertiles, la plupart ne le sont devenus que par les efforts séculaires des hommes. Ajoutons seulement que le sol, comme tel, étant susceptible d'appropriation, peut devenir une véritable propriété et, par conséquent, être loué ou vendu.

ij Ouvrier.

L'ouvrier, pour son travail, reçoit une rémunération qui, généralement, est proportionnée au temps employé ou à la quantité d'ouvrage exécuté; c'est le *salaire*. Ce mot, rigoureusement, ne devrait désigner que la rémunération basée sur le temps; le travail à la pièce est plutôt de la petite entreprise. Quoi qu'il en soit, le salaire varie naturellement selon les personnes, les professions, etc. Un ouvrier fort ou habile fera plus ou mieux qu'un autre ; il est juste qu'il reçoive davantage. Un métier exige un long apprentissage ou des avances considérables, ou bien il est beaucoup plus pénible ou plus dangereux, il est juste, ici encore, que le salaire soit plus élevé pour compenser les dépenses antérieures ou actuelles, si celles-ci sont plus grandes. L'égalité du salaire pour tous est une utopie et serait une injustice.

Le salaire est avantageux. Car 1° il est certain et indépendant du succès de l'entreprise. Que celle-ci réussisse ou non, l'ouvrier touche régulièrement son salaire ; s'il ne gagne pas beaucoup à la fois, il ne court pas le risque de se ruiner. 2° Il est immédiat. Tandis que l'entrepreneur doit attendre souvent longtemps avant de recueillir ses bénéfices, l'ouvrier reçoit son gain chaque jour ou chaque semaine, etc. N'ayant pas d'avances, le plus souvent il ne pourrait, sans être exposé à mourir de faim, attendre le terme de l'entreprise ; sa paie quotidienne, hebdomadaire ou mensuelle lui permet de vivre. 3° Il peut revêtir diverses formes qui intéressent l'ouvrier à travailler plus et mieux. Ainsi il peut comprendre une prime qui variera avec la quantité produite ou l'économie des matières premières ; une participation aux bénéfices quand ceux-ci dépassent un certain chiffre, ou même quelle qu'en soit la somme, etc. Ces diverses combinaisons, qui excitent l'ouvrier à faire le mieux possible, sont également avantageuses au travailleur et au patron.

Comment se règle le taux des salaires ? Pour les économistes de l'école libérale, c'est d'après la loi de l'offre et de la demande, comme toute autre marchandise. On connaît la formule de Cobden : quand deux ouvriers courent après un patron, c'est la baisse des salaires ; quand deux patrons courent après un ouvrier, c'est la hausse.

C'est là une théorie fausse et funeste. Les travailleurs ne sont pas seulement, comme le dit M. de Molinari, « de véritables machines qui fournissent une certaine quantité de forces productives, et qui exigent en retour certains frais d'entretien et de renouvellement pour pouvoir fonctionner d'une manière régulière et continue. » Le travail n'est pas seulement une marchandise. C'est aussi un acte humain qui a pour

but de procurer à l'homme des moyens convenables d'existence. On pourrait distinguer dans le salaire deux éléments : l'un fixe et moral, l'autre variable et économique. Le premier est le minimum qui doit suffire à l'entretien d'un ouvrier honnête et de sa famille ; régulièrement il ne doit pas être diminué, quelles que soient l'offre et la demande, puisque, sans cela, l'ouvrier ne peut vivre. Le second est la partie qui dépasse ce minimum et qui peut subir sans inconvénient toutes les fluctuations auxquelles sont soumises les valeurs économiques. Si les salaires s'élèvent au-dessus du minimum, l'ouvrier pourra faire des économies ; si, au contraire, ils s'abaissent au minimum, l'ouvrier aura au moins toujours de quoi vivre. Ainsi la loi de l'offre et de la demande ne doit jamais influer sur le minimum, mais seulement sur la partie du salaire qui dépasse ce minimum.

Quel est le minimum? Nous n'avons pas à le fixer, d'autant moins qu'il variera lui-même selon les temps et les lieux. On comprend que ce minimum soit plus faible dans un pays où la vie est à bon marché, tandis qu'il devra s'élever dans un autre pays où tous les objets de première nécessité se paient très cher. En tout cas, il doit suffire pour l'entretien de l'ouvrier, non seulement comme individu, mais comme chef de famille, et même pour lui permettre de faire quelques épargnes pour les mauvais jours.

Peut-on supprimer le salaire? Les ouvriers pourraient-ils se passer de l'entrepreneur et du capitaliste et se partager alors les bénéfices de ces derniers? Théoriquement, oui, par l'association. Mais pratiquement les difficultés sont assez grandes (il en sera question plus tard). En attendant la suppression du salariat (aura-t-elle jamais lieu?), on peut au moins et l'on doit essayer d'en diminuer les inconvénients par ces nombreuses institutions qui permettent à l'ouvrier d'épargner et de se créer un petit capital.

iij Capitaliste.

Ce nom peut aussi désigner l'entrepreneur qui est comme un intermédiaire entre l'ouvrier et le capitaliste.

1o Entrepreneur. — C'est tout homme qui prend l'initiative d'une affaire, la dirige et en court les risques. Tous les patrons sont entrepreneurs. L'ouvrier lui-même qui travaille à la pièce ou à forfait est entrepreneur. L'entrepreneur n'est pas un rouage inutile dans la société. C'est lui qui, une invention étant faite, un projet étant adopté, se charge d'exploiter et d'exécuter ; il cherche les capitaux nécessaires s'il ne les possède pas déjà lui-même, se procure le matériel, loue les ouvriers, dirige les travaux ou la vente des produits. Comme il court généralement des risques plus ou moins grands, il est juste qu'il ait une rémunération proportionnée à ces risques ; c'est ce qu'on appelle *bénéfice*. Si, après avoir payé les ouvriers, les intérêts du capital (dans le cas où il aurait emprunté), l'amortissement du matériel, il y a un excédent, c'est son profit ou bénéfice. Si, au contrrire, il y a déficit, lui seul le supporte. L'entrepreneur qui veut réussir doit avoir des connaissances sérieuses et surtout beaucoup d'ordre et de prévoyance.

2o Capitaliste — Le capitaliste proprement dit est celui qui se contente de mettre ses capitaux à la disposition d'un autre moyennant rémunération. Cette transaction s'appelle *louage* ou *prêt*. Il est des choses dont le fonds ou la substance est distinct de l'usage ; dans ce cas, on peut aliéner l'usage et se réserver le fonds. Ainsi je puis céder l'usage de ma maison, de mon cheval pendant un temps plus ou moins long et en rester toujours le véritable propriétaire. Il est d'autres choses, au contraire, que l'on ne peut céder ainsi partiellement, parce qu'elles se consomment par le premier usage. Je ne puis donner à un autre le droit d'user d'un morceau de pain, d'une pièce de 20 fr., et me réserver la propriété de ces mêmes objets. Ici la propriété est transférée totalement à l'emprunteur. Dans le premier cas, c'est le louage ; dans le second, c'est le prêt proprement dit.

Le capitaliste peut-il exiger une rémunération? Pour le louage, il n'y a pas de difficulté. Je loue ma maison ; je suis par là même privé de son usage ; d'ailleurs j'ai dépensé pour la construire ; il est juste que l'emprunteur qui en jouit me dédommage par un *loyer*. Mais en est-il de même pour le prêt? Non ; en vertu du prêt lui-même il n'est pas permis d'exiger une rémunération ; ce serait de l'usure. Mais à notre époque, quand il s'agit d'un capital-argent, il y a presque toujours des causes externes, *lucrum cessans, damnum emergens, periculum sortis*, etc., qui autorisent à recevoir un *intérêt*, qui variera selon les circonstances. Mais, en cette matière, l'abus est facile. (Pour la question morale, v. Tr. des contrats).

4. *Consommation*

La richesse que l'homme produit par son travail est destinée à la consommation. Par ce mot, il faut entendre non une destruction, mais une transformation. Nous ne pouvons pas plus détruire que créer. Mais, d'autre part, les choses ne peuvent nous servir sans s'user ; les aliments, les vêtements, les outils, les objets d'art eux-mêmes, pour nous être utiles, doivent se modifier, se détériorer plus ou moins rapidement. Puisque les choses, tôt ou tard, perdent leur utilité, il faut, pendant que nous les possédons, tâcher d'en tirer le meilleur parti possible.

A ce point de vue, on distingue les consommations en productives et en improductives. Selon le P. Liberatore, la consommation productive serait plutôt l'emploi d'un capital, et la consommation proprement dite serait la destruction d'un produit pour la satisfaction d'un besoin. Mais ici nous pouvons, sans inconvénient, conserver la division ordinaire.

1. Consommations productives ou reproductives. Ce sont celles qui ne font disparaître un produit que pour en obtenir un plus considérable. La nourriture que je prends disparaît, mais elle me donne la force de produire davantage. La houille brûlée par une machine permet de fabriquer des objets qui vaudront dix fois, vingt fois plus. Un chemin de fer enlève une partie du sol à la culture, mais il facilite les transports et augmente la valeur des produits. Ces consommations sont évidemment avantageuses et plusieurs même sont nécessaires.

2. Consommations improductives. Ce sont celles qui ne procurent pas de produit nouveau ou n'obtiennent qu'un produit inférieur à la dépense. Ainsi nourrir des animaux dont on ne retire absolument rien, bâtir une maison et la laisser inhabitée, dépenser dans une usine plus qu'elle ne rapporte ou même brûler plus de houille qu'il n'en faudrait pour obtenir le résultat voulu, ce sont là des consommations improductives.

Il est des consommations qui satisfont simplement un besoin et qui paraissent improductives; cependant elles ne le sont pas réellement, si ce besoin est légitime. Ainsi des dépenses, exigées par certains usages de la civilisation, quoique nullement indispensables, peuvent cependant contribuer à adoucir la vie, à favoriser les bonnes relations entre les hommes; elles ne doivent pas être absolument condamnées. Mais toutes celles qui ne serviraient qu'à la satisfaction de plaisirs mauvais ou de jouissances coupables, sont non seulement improductives, mais funestes aux individus et, par suite, à la société.

Ici se présente la question du *luxe* qui, selon J.-B. Say, est l'usage des choses coûteuses ou dépassant une moyenne raisonnable. Tout luxe qui dépense plus que le revenu est condamné par l'économie comme par la morale; il en serait de même du luxe qui se contenterait de dépenser le revenu, mais uniquement pour satisfaire la vanité ou la sensualité. Enfin même le luxe qui évite ces défauts n'est pas sans inconvénients; il est presque toujours une cause de scandale, il excite la jalousie et les mauvaises convoitises du pauvre, il aggrave la misère, abâtardit les caractères, énerve les âmes; bref, le luxe, pour les familles et pour les nations, est la principale cause de décadence et de ruine.

Quand il s'agit de beaux-arts, de fonctions sociales ou de culte, ce n'est plus le luxe proprement dit. Encore faut-il ne pas dépasser une juste mesure.

En somme si l'on peut, et parfois si l'on doit faire des consommations productives, on doit restreindre autant que possible, sinon supprimer totalement, les consommations improductives.

Consommations de l'Etat. — Ce principe s'applique aussi bien à l'Etat qu'aux particuliers. Car il n'y a pas deux économies, l'une pour l'Etat et l'autre pour les individus. L'Etat doit également éviter toute dépense qui serait absolument improductive. « Consommer pour consommer, dit J.-B. Say, dépenser par système, réclamer un service pour l'avantage de lui accorder un salaire, anéantir une chose pour avoir occasion de la payer, c'est une extravagance de la part d'un gouvernement, comme d'un particulier, et ce n'est pas plus excusable chez celui qui gouverne l'Etat que chez le chef de toute autre entreprise. Un gouvernement dissipateur est même bien plus coupable qu'un particulier. Celui-ci consomme les produits qui lui appartiennent, tandis qu'un gouvernement n'est pas propriétaire, il n'est qu'administrateur de la fortune publique. »

Pour subvenir à ses dépenses, l'Etat peut avoir des propriétés qui lui procurent un certain revenu. Mais en général sa principale ressource est l'impôt, c'est-à-dire un prélèvement sur les biens des particuliers pour subvenir aux dépenses générales de la société. L'impôt est légitime, mais à certaines conditions. Ainsi il doit 1° frapper le revenu et non le capital et porter sur des objets d'une nature et d'une valeur bien définie, 2° être proportionnel au revenu, 3° être complètement déterminé pour la quotité, le mode, l'époque du paiement, 4° être modéré et ne pas absorber une trop grande part du revenu, 5° être perçu aux époques et sous les formes les moins incommodes aux contribuables, 6° être économique, les frais de perception étant réduits autant que possible, 7° ne pas provenir d'une source immorale.

Les impôts sont très divers. On les distingue 1° D'après la base sur laquelle ils reposent. Cette base est ou la personne elle-même comme telle (cote personnelle, capitation), ou la personne comme propriétaire, ou possédant un revenu, ou bien la chose, la propriété, soit le sol (contribution foncière), soit certains produits (impôt sur les boissons, etc.), soit certaines transactions (impôt sur les successions, etc). L'impôt est *direct*, s'il atteint immédiatement le revenu; *indirect*, s'il frappe un produit consommable, dont il élève par là même le prix, et alors c'est l'acheteur qui le paie en réalité. L'impôt indirect, très commode, parce que les contribuables l'acquittent pour ainsi dire à leur insu, a cependant de graves inconvénients. Ainsi il gêne l'industrie et le commerce, et en particulier il pèse lourdement sur les pauvres.

2° D'après le mode de répartition. L'impôt est dit de *répartition*, quand la somme totale est fixée d'avance et qu'elle se répartit entre les individus (impôt foncier, des portes et fenêtres, cote personnelle et mobilière), de *quotité*, quand la part individuelle seule est fixée d'avance (impôt des patentes).

3° D'après le taux. L'impôt est *égal* si tous les citoyens, riches ou pauvres, paient la même somme; *proportionnel*, lorsqu'il prend une fraction fixe du revenu, par exemple un dixième; *progressif*, lorsque la fraction prélevée augmente avec le revenu, par exemple 1/10 pour 10,000 fr. de rente, 1/9 pour 20,000 fr., 1/8 pour 30,000 fr., etc. Le premier est inapplicable dans nos sociétés

et serait presque toujours injuste. Le second admis à peu près universellement est conforme à la justice. Cependant l'impôt progressif serait peut-être encore plus équitable, s'il était sagement appliqué et ne dépassait jamais une fraction maximum. Entendu à la manière des socialistes, il n'aboutirait qu'à ruiner une nation.

Quand les ressources ordinaires ne suffisent pas, l'Etat, comme les particuliers, recourt à l'*emprunt ;* il ne devrait le faire que dans des cas tout à fait extraordinaires, par exemple, pour soutenir une guerre légitime, ou pour exécuter des travaux dont les générations futures doivent profiter. En outre quand un emprunt est contracté, il faut s'en libérer le plus tôt possible. Un peuple qui n'a pas de dettes, a une liberté d'action beaucoup plus grande. Cela permet de diminuer les impôts et aussi de les employer exclusivement à des services utiles.

Ces quelques notions suffisent pour que le lecteur puisse suivre plus facilement l'exposé des systèmes économiques et de la question sociale.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Doit-on ajouter foi au *fameux secret* de Maximin et de Mélanie à la Salette ?

R. — Il faut d'abord bien préciser le sens du mot « ajouter foi. »

Il y a la foi divine que seules méritent les révélations divines. Or ces révélations peuvent être de foi divine simplement, parce qu'étant divines, elles ne sont pas authentiquées comme telles par un jugement de l'Eglise qui les impose à la foi de tous les chrétiens, ou de foi divine catholique parce que, revêtues du caractère d'authenticité divine par le jugement de l'Eglise, elles s'imposent à la croyance universelle.

Il y a ensuite la foi humaine que méritent les affirmations de personnes dignes de foi.

Quand il s'agit de révélations particulières, l'Eglise a coutume de les examiner au point de vue de la foi humaine, mais non au point de vue de la foi divine. Elle s'assure seulement que ces révélations ne renferment rien qui soit contraire à la foi ou aux mœurs. Quand elle les approuve, son jugement ne va pas au-delà de ces deux assurances : 1° que la révélation dont il s'agit ne renferme rien qui soit contraire à la foi ou aux mœurs; 2° qu'elle mérite la créance humaine qu'on peut accorder à un témoignage humain revêtu des conditions exigées d'un témoin honnête. Sans aucun doute, cette approbation donne un grand poids aux révélations qui en sont revêtues.

Les révélations de la Salette, quant au fait même de l'apparition de la Sainte-Vierge et quant aux détails fournis dès le premier moment par Maximin et Mélanie, ont été l'objet d'un jugement canonique de l'autorité diocésaine, accepté au moins implicitement par le Saint-Siège qui a accordé à la Salette de précieuses faveurs.

Mais, dans la déposition des deux enfants, il est mentionné deux secrets confiés, l'un à Maximin, l'autre à Mélanie qui ont refusé alors de les faire connaître à qui que ce fût, sinon au Souverain-Pontife auquel il les ont exposés, chacun à part. Jamais ces relations soumises au Souverain-Pontife n'ont été publiées, et ni l'une ni l'autre n'ont été l'objet d'un jugement public du Saint-Siège.

Maximin est mort sans avoir autrement révélé son secret. Mais Mélanie se disant autorisée par la Sainte-Vierge à publier le sien à partir de 1858, crut devoir travailler à lui donner la publicité que lui semblait désirer la Sainte-Vierge. Il en circula des copies dès 1860. En 1870 il en fut publié des extraits dans une revue catholique diocésaine de Naples. En 1879, le secret fut publié par Mélanie avec l'*imprimatur* de Mgr Zola, évêque de Lecce.

Comme cet écrit renferme des reproches graves contre le clergé et les ordres religieux, des plaintes furent adressées au Saint-Siège, dont l'avis fut que cette publication ne devait pas être répandue dans le public. Mais Rome ne s'est aucunement prononcée sur le fond.

Il est bon de remarquer que ces reproches et tous les autres du même genre, comme il s'en trouve dans les Prophètes qui font partie du Canon de la Bible, ne restent vrais qu'autant que les faits regrettables persévèrent, et que des prophéties très catégoriques, comme l'annonce de la ruine de Ninive par Jonas, peuvent n'être pas suivies d'effet par suite de la pénitence des pécheurs. On fait instinctivement ce rapprochement quand on lit dans le secret de Mélanie que Paris sera brûlé et Marseille engloutie. On a toute raison de penser qu'il faut interpréter de même les autres calamités annoncées dans le secret de Mélanie, dont plusieurs se sont déjà réalisées.

N'ayant sur le secret de Mélanie aucun jugement de l'Eglise, nous n'avons rien qui nous oblige soit à l'accepter soit à le rejeter, sinon les raisons qu'on peut invoquer soit pour soit contre tout témoignage humain.

La première question qui se pose est celle de l'origine. L'écrit est-il bien de Mélanie ? — C'est un point sur lequel il n'est guère possible d'élever de doutes. La publication émane d'elle. Elle a eu lieu avec l'*imprimatur* d'un évêque qui avait été plusieurs années son confesseur, lequel n'aurait certainement pas autorisé une publication de ce genre si elle eût été apocryphe.

L'écrit de Mélanie contient-il exactement le secret que la Sainte-Vierge lui a confié à la Salette ? — Nous n'en avons pour garantie que la mémoire et la véracité de Mélanie agissant alors de son autorité privée, autant qu'il nous semble.

Sa déposition *juridique* est la relation qu'elle a rédigée pour être remise au Souverain-Pontife au cours des informations canoniques faites à ce sujet par l'évêque de Grenoble sur le désir du Pape, le 3 juillet 1851. Il serait très intéressant de confronter les deux versions et de voir si elles concordent exactement. Les circonstances dans lesquelles fut rédigée la relation destinée à Pie IX lui donnent un caractère particulier d'authenticité que ne peut avoir par lui-même l'écrit publié vingt-huit ans plus tard. Outre le long laps de temps, il y a entre les deux écrits une différence capitale. Le premier fut rédigé dans le temps que les deux enfants pouvaient être considérés comme témoins autorisés du fait miraculeux, agissant alors pour l'accomplissement de leur mission, exécutant un ordre du Pape et s'acquittant de ce devoir sous les yeux de témoins spécialement commis à cette enquête. Le récit publié en 1879 n'est pas revêtu des mêmes caractères d'authenticité. Voilà pourquoi il serait d'un grand intérêt de confronter les deux textes. Mais la chose ne serait possible qu'à Rome et avec une autorisation du Saint-Siège qui vraisemblablement serait difficilement accordée. Nous n'avons donc pas d'autre garantie que l'exactitude des souvenirs de Mélanie et sa véracité. Sur le premier point, il est bien croyable que les paroles de la Sainte-Vierge se sont profondément imprimées dans son esprit et que la substance ne s'en est pas effacée. Y a-t-elle, sans le vouloir, introduit quelques variantes ou quelques pensées personnelles ? La chose ne serait pas extraordinaire ; mais nous n'en pouvons rien savoir. Quant à sa sincérité et à sa véracité, ce que nous savons nous permet de penser qu'il n'y a pas à la mettre en doute.

Etant admis que l'écrit est de Mélanie et que Mélanie est sincère, les choses contenues dans le *secret* sont-elles vraies ? — Les plaintes pourraient n'être plus fondées ; il suffirait que ce qui les motivait alors eût cessé. Quand Dieu fait de ces reproches, c'est toujours pour qu'on se corrige. — Ce qui est annoncé des châtiments non encore vérifiés pourrait ne pas arriver pour la même raison. Et le but de la publication, si la Sainte-Vierge l'a voulue, est certainement qu'on évite le châtiment par la pénitence et les réformes nécessaires. En tout cas, ce n'est pas l'annonce qu'en fait Mélanie qui le déchaînerait sur le monde si la malice humaine ne le rendait inévitable. On entrerait certainement dans les vues du secret en travaillant efficacement à le rendre inexact dans ses prévisions. Il est certain que l'apparition de la Salette, les pèlerinages nombreux qui ont eu lieu à la sainte Montagne, les pratiques de dévotion à la Vierge de la Salette qui se sont répandues partout, l'esprit et les œuvres de réparation dont l'apparition a été l'occasion et la cause impulsive, ont produit une somme de bien considérable qui peut contrebalancer dans une large mesure le poids des iniquités et enlever dans la même mesure leur raison d'être aux paroles sévères du Secret. Dieu seul sait exactement ce qu'il en est. Mais que de mal encore dans le monde !

Q. — Le théologien de l'*Ami du Clergé* voudrait-il répondre aux difficultés suivantes :

1° Définir que l'indulgence est la remise de la peine... n'est-ce pas indiquer que l'effet produit est extérieur, qu'il n'affecte pas les facultés de l'âme ?

S'il en est ainsi, comment l'âme, même après le gain d'une indulgence plénière, sera-t-elle en état d'entrer au ciel, en dépit des imperfections, des défauts, des misères, des vices de ses facultés, de ses puissances, surtout de sa volonté, que l'indulgence ne modifie pas ?

2° L'indulgence plénière est-elle absolument plénière, d'après une mesure toujours la même, ou n'est-elle que relativement plénière d'après les dettes de celui qui la gagne ?

S'il en est ainsi :

a) Une indulgence gagnée par un grand pécheur l'emporte et de beaucoup sur une indulgence gagnée par un saint.

b) Après une première indulgence qui efface et remet tout, on ne peut en gagner une autre, puisqu'il n'y a plus de terme de comparaison ?

3° Ne vaudrait-il pas mieux définir l'indulgence :

L'acte par lequel l'Eglise, après et par l'accomplissement de certaines conditions, remet ou diminue la peine due au péché, dans la mesure où l'âme se retire du mal, le déteste et se rapproche du bien ; en un mot, dans la mesure où l'âme s'unit à Dieu par une volonté ferme ?

R. — Ad I. La définition de l'indulgence est exacte. C'est une remise de la peine due pour le péché mortel ou véniel pardonné, mais non suffisamment expié. Cette expiation du péché, si elle n'était remise par l'indulgence, s'opérerait par la souffrance que l'âme endurerait jusqu'à satisfaction, ou mieux, comme disent les théologiens, jusqu'à *satispassion*. En remettant la peine, l'indulgence met l'âme dans l'état où elle aurait dû se trouver après son expiation achevée.

Mais est-il nécessaire que l'âme soit encore intérieurement changée pour entrer au ciel ? A-t-elle encore des imperfections, des défauts, des misères, des vices qu'il lui faille déposer pour entrer au ciel ? — Oui peut-être, s'il s'agit d'une âme juste encore dans cette vie. Mais ce n'est pas l'indulgence qui doit la délivrer de ces défauts. L'indulgence plénière, plénièrement gagnée, la met en état d'aller tout droit au ciel si elle ne commet plus aucune faute nouvelle avant la mort. Si l'âme reste dans cette vie après le gain de l'indulgence plénière, elle peut facilement commettre des fautes nouvelles que l'indulgence précédente ne rachètera pas, à moins qu'elle ne doive sortir son effet qu'au moment de la mort. — Non, s'il s'agit d'une âme juste sortie de la vie présente.

Cette âme, en effet, n'a plus de péché mortel, c'est évident, ni d'attache au péché véniel. Car le péché véniel est une recherche déréglée de la créature, *conversio ad creaturas*. Cette recherche n'existe plus pour une âme qui est entièrement dégagée des liens du corps et de tout autre lien avec les autres créatures. Elle a la charité parfaite. S'il lui reste une culpabilité vénielle, *reatus culpæ venialis*, au moment de la mort, cette faute que Dieu condamne, est également désavouée par la

volonté qui se porte vers Dieu de toutes ses forces. Il lui reste l'expiation à subir, pour être à la fois déchargée de la faute et de la peine. Elle en est déchargée ou par les souffrances du Purgatoire, ou par l'indulgence. Et alors il ne lui reste plus rien qui la sépare, plus rien qui la retienne loin de Dieu. Toute sa substance, toutes ses facultés, toutes ses œuvres sont désormais pures aux yeux de Dieu, entièrement brillantes. L'imperfection qui lui reste et lui restera toujours, c'est de n'atteindre pas à la perfection des saints plus élevés qu'elle en sainteté, et de n'être pas infinie. Mais c'est la condition de toute créature, même des plus élevées.

Ad II. Une indulgence plénière est absolument plénière dans une mesure qui est toujours la même quant au résultat obtenu et à l'état qui s'ensuit : nous la supposons gagnée plénièrement. Le résultat obtenu est que le bénéficiaire de l'indulgence plénière n'a plus aucune dette d'expiation envers la justice divine ; l'état qui s'ensuit est celui du débiteur entièrement libéré.

Mais toutes les indulgences plénières ne s'appliquent pas à la même quantité de dettes à payer. Là où il y a plus à remettre, l'indulgence plénière remet davantage. Elle remet moins où il y a moins, mais toujours tout ce qui est à remettre.

Cela étant, *a)* l'indulgence gagnée par un grand pécheur, ou, pour parler plus juste, par un pécheur auquel il reste beaucoup à expier, ne l'emporte en rien sur celle qui est gagnée par celui auquel il reste moins. L'indulgence a une valeur absolue capable d'éteindre toute dette existante. Si elle éteint davantage dans un cas et moins dans l'autre, la différence est purement accidentelle et extrinsèque ; elle ne change rien à la nature, ni à la vertu de l'indulgence plénière, qui remet toute la dette qu'elle rencontre.

Ensuite, *b)* après une première indulgence gagnée, il n'est pas impossible d'en gagner même pour soi une seconde, tout aussi efficace en elle-même que la première. Elle restera sans effet, faute de matière à laquelle elle puisse s'appliquer ; mais elle n'en sera pas moins gagnée et elle n'en sera pas moins en elle-même capable de remettre toute la peine, fût-elle très grande.

La plupart des indulgences étant applicables aux défunts, il y a lieu de gagner le plus qu'il est possible d'indulgences plénières dont on leur fasse l'application.

Ad III. Cette définition ne répondrait pas à son objet.

D'abord, l'indulgence n'est pas proprement un « acte » de l'Eglise remettant la peine, mais la remise elle-même de la peine. Dans le langage ordinaire aussi bien que dans la rigueur théologique, c'est ainsi qu'on l'entend.

Ensuite la remise est faite, non pas dans la mesure des dispositions que chacun apporte aux œuvres indulgenciées, ou de la perfection intérieure de chacun, mais dans telle mesure déterminée : trente jours, un an, sept années, ou plénièrement. On sait ce que signifient les expressions qui marquent le temps dans les indulgences partielles : ce sont autant de jours, de mois, d'années répondant aux pénitences canoniques imposées autrefois aux pénitents. Quant à l'indulgence plénière, c'est la remise totale de la peine. L'œuvre faite, l'indulgence est gagnée, et également gagnée par tous ceux qui ont validement accompli l'œuvre favorisée d'indulgence, quelles que soient la perfection et les dispositions particulières de ceux qui l'ont accomplie.

Quand l'indulgence plénière n'est pas plénièrement gagnée, la diminution du fruit n'est pas proportionnelle aux dispositions de celui qui la gagne, mais elle est exactement déterminée par la quantité de l'attache au péché qui persévère dans sa volonté. Une âme très sainte peut ne gagner que partiellement une indulgence plénière à cause d'une attache coupable qu'elle conserve à ce qui est défendu, tandis qu'une autre peu élevée en sainteté la gagnera plénièrement par la grâce que Dieu lui fera d'accomplir les œuvres sans aucune attache à aucun péché. Et à la suite de ce gain de l'indulgence, on pourrait voir l'âme d'un scélérat qui vient seulement de se convertir, monter tout droit au ciel, tandis que celle d'un juste qui a acquis beaucoup de mérites et un degré de sainteté éminent sera retenue quelque temps encore dans les flammes du purgatoire.

Il vaut mieux s'en tenir à la définition commune. L'indulgence plénière est la remise de toute la peine due aux péchés pardonnés. Quand elle n'obtient pas complètement son effet, c'est que le pénitent, pouvant se libérer entièrement de sa dette, veut encore en conserver une partie, refusant pour cette part la remise qui lui est libéralement offerte pour le tout.

Q. — 1° On lit dans la vie de saint André Avellino qu'il fit pénitence pour le pécheur qui vint se confesser d'avoir profané les saintes hosties. Un confesseur peut-il expier, *rigorosè loquendo*, pour le pénitent qui ne peut pas faire la pénitence imposée ou qui la ferait mal ? Le confesseur peut-il dire au pénitent : Mon enfant, faites cette pénitence, et je la parferai pour vous ?

2° Noé a vécu 950 ans ; peut-on entendre 950 ans comme on les entend aujourd'hui ?

3° Aujourd'hui le vent est à la Russie, et c'est bien pour nous. Ne pourriez-vous pas résumer en quoi leur religion diffère de la nôtre ?

4° Un prêtre scrupuleux baptise toujours les enfants sur le front, et pour cela il fait tenir le visage de l'enfant en haut ; peut-il continuer à baptiser ainsi ? Est-ce tout à fait licite ?

5° Dans notre diocèse, à moins qu'on ne demande, on n'applique pas la messe *pro sponsis*. Mais, dans le cas où le célébrant l'appliquerait (qu'on le demande ou non), peut-il, *tutâ conscientiâ*, prendre son honoraire sur le montant de l'offrande que les époux font au clergé paroissial, curé et vicaire ? Et comme le mariage aura lieu ou très tôt (à 5 ou 6 h.), ou très tard (à 11 h. 1/2, midi), peut-il prendre un peu plus que le taux ordinaire ?

6° J'ai des messes à 0 fr. 75 en retard et d'autres à 1 fr. 25 et à 1 fr. 50 ; je désire me décharger surtout des premières, mais je n'ose les offrir à ce taux ; puis-je en offrir quelques-unes à 1 fr. 25, à 1 fr. 50, pour que

toutes soient à 1 fr., sans cependant rien dire à celui qui les accepte?

7° Il y a, dans ma paroisse, l'œuvre de l'Adoration du Saint-Sacrement. Il est d'usage (sans obligation) que les personnes qui peuvent fassent une petite offrande après l'Adoration et la jettent dans le tronc du prie-Dieu. Jusqu'ici le directeur a employé cet argent à acheter des imprimés pour les adorations et à payer des objets à l'usage des associés; peut-on employer ce qui reste et ce qui sera donné à acheter des chapelets et des brochures et à les distribuer aux personnes pieuses de la ville en général et en particulier aux associés de l'Adoration?

R. — Ad I. Le confesseur peut faire pour ses pénitents, proportion gardée, ce qu'a fait Notre-Seigneur pour tous les hommes. Il peut prendre sur lui le châtiment des péchés de son pénitent. Cet acte de charité profitera au pénitent si, d'une part, Dieu accepte la substitution comme il a accepté que Notre-Seigneur portât les péchés du monde, et si, d'autre part, le pénitent s'acquitte de la part qui lui revient et fait une sincère pénitence.

Ad II. Il n'y a pas de raison de penser que les années de Noé ne seraient pas des années solaires. Les difficultés soulevées au sujet de la manière de comprendre et de compter les années ne regardent que les années après le déluge. Pour celles des patriarches avant le déluge, les érudits n'ont aucun embarras sérieux.

Ad III. La grande division religieuse entre la Russie officielle et les catholiques est le schisme, c'est-à-dire la séparation avec le Pontife romain, beaucoup moins pour la doctrine que pour l'obéissance et le gouvernement spirituel.

Les orthodoxes, ou chrétiens schismatiques de Rome, ont le sacerdoce, le *Credo* de Nicée, la reconnaissance des grands conciles œcuméniques des premiers siècles. Leurs livres liturgiques contiennent de magnifiques éloges de la primauté de saint Pierre.

Ce qui caractérise l'Eglise orthodoxe, c'est sa sujétion complète à l'égard du Tsar. Si jamais le Tsar rentrait dans le sein de l'Eglise par la soumission au Souverain-Pontife et la reconnaissance effective de sa primauté, les Russes n'auraient aucune difficulté à redevenir catholiques.

Ad IV. Cette manière de faire n'a rien d'illicite. La règle est de baptiser en versant l'eau sur la tête de l'enfant. Or le front appartient essentiellement à la tête.

Pour le baptême des adultes, il serait souvent impossible de baptiser autrement que sur le front, les cheveux couvrant trop le reste du crâne pour qu'on puisse validement baptiser hors du front.

Ad V. C'est affaire de tarif, ou, à défaut de tarif, affaire de coutume.

Ad VI. Si le compte des honoraires est établi de telle manière que vous ne reteniez rien de l'honoraire, vous êtes en règle de ce côté; mais il serait bon de prévenir le prêtre, afin que s'il lui était impossible d'acquitter lui-même les messes, il ne fût pas exposé à retenir indûment une partie de l'honoraire, quand cet honoraire est supérieur à un franc.

Ad VII. Les oblations doivent être employées pour la fin en vue de laquelle elles sont faites. Si aucun texte ne dit explicitement à quel usage sont destinées ces oblations, il faut s'informer de leur caractère et de leur destination auprès des membres les plus respectables de la paroisse.

En dehors de tout autre renseignement, il semble bien naturel que les offrandes faites à l'occasion de l'adoration servent à couvrir les dépenses de cette œuvre. Pour le surplus, il y a lieu de se fixer sur l'intention des donateurs.

Q. — Pour le baptême, il y a obligation de baptiser le fétus, quelque petit soit-il. Or la sage-femme et la mère disent que cela n'est pas toujours possible, parce le fétus est à peine visible et tangible. Cette âme va dans les limbes, privée pour toujours de la vue de Dieu. Qui est responsable de ce malheur?

R. — Quand les sages-femmes sont bien chrétiennes et qu'elles comprennent l'intérêt qu'il y a pour une âme de voir Dieu, elles trouvent facilement le moyen d'assurer la validité du baptême, d'autant plus qu'on peut alors baptiser par immersion tout aussi bien que par infusion.

Q. — La bénédiction avec le Saint-Sacrement est la bénédiction de Dieu, parce que, semblez-vous dire, le prêtre ne prononce pas de parole (Voir *Ami*, p. 634, de 1893). Et quand on donne la bénédiction avec un reliquaire, on ne dit rien; quelle bénédiction est-ce? Ou bien encore quand on bénit avec la main sans rien dire, *quid?* Vous ne tenez pas compte de l'intention de celui qui bénit.

R. — Il y a une différence entre la bénédiction du Saint-Sacrement et la bénédiction avec une relique de saint. Dans la première, Notre-Seigneur est réellement présent; dans la seconde, il n'y a qu'une partie du corps du saint non unie à son âme. Notre-Seigneur peut bénir personnellement; le saint n'est pas présent, c'est le prêtre qui bénit alors par l'intercession du saint. Quand le prêtre bénit de la main, c'est lui qui bénit par la vertu de la croix dont il forme le signe.

Q. — Un juge chrétien, d'un tribunal civil de première instance, demande une ligne de conduite pour concilier ses devoirs de chrétien avec les devoirs de sa charge dans les cas de divorce qui lui sont soumis.

R. — Que ce juge s'assure avant tout, pour sa conscience, de la valeur des mariages mis en question devant lui.

S'ils sont invalides aux yeux de l'Eglise, il a toute latitude pour prononcer le divoree quand les circonstances le demandent. En le prononçant, il brisera les liens d'iniquité créés par une loi usurpatrice des droits de l'Eglise et oppressive de la conscience catholique. Il fera ainsi une œuvre excellente.

Si les mariages sont valides aux yeux de l'Eglise, qu'il s'efforce de trouver dans la cause un motif soit légal, soit d'équité naturelle, qui lui

permette de rejeter la demande en divorce : ce qui, à notre avis, lui sera toujours possible. Il n'a pas à rendre compte de sa manière d'envisager et de trancher la question, sinon à sa propre conscience, à son confesseur et à Dieu qui ne l'en blâmeront pas.

Si la partie perdante en appelle de sa sentence, ce ne sera plus son affaire.

Q. — D'après la doctrine, d'ailleurs parfaitement conforme à tout ce que la théologie enseigne, développée dans l'*Ami* du 8 mars 1894, la grâce n'introduit pas dans la nature de nouvelles facultés, mais seulement élève celles qui y sont déjà. Elle ne met pas à côté de l'intelligence naturelle une autre intelligence, ni à côté de la volonté naturelle une autre volonté; mais elle affecte intrinsèquement le principe naturel lui-même et le rend capable d'atteindre Dieu immédiatement comme son objet. Ce qui atteint Dieu, ce n'est pas un principe surnaturel, mais un principe naturel surnaturalisé.

Il faut donc dire que la grâce est un perfectionnement éminent de la nature, mais non pas quelque chose qui en soit spécifiquement distinct. Elle n'est pas la greffe qui, insérant un bourgeon d'espèce différente, fait rapporter aussi des fruits d'espèce différente, par exemple, des pêches au lieu d'amandes. Elle est seulement la culture qui développe et qui fait produire des fruits magnifiques au lieu des fruits sauvages de la même espèce. Elle est la vertu par laquelle on peut fixer non plus seulement la lumière affaiblie du crépuscule, mais encore la lumière éblouissante du plein soleil, c'est-à-dire, toujours le même objet spécifique, mais dans toute sa perfection.

Il faut donc dire que la grâce n'ajoute pas à l'intelligence ou à la volonté autant que celles-ci ajoutent aux sens et à l'instinct animal. Car l'intelligence et la volonté ajoutent aux sens et à l'instinct animal un principe nouveau et distinct, qui laisse le principe sensitif à son imperfection, qui ne le modifie pas. Il y a plus de distance entre les sens et l'intelligence naturelle qu'entre l'état naturel et l'état surnaturel de celle-ci. Entre les sens et la raison il y a différence essentielle, passage d'une espèce à une espèce; entre la raison et la vision béatifique, il n'y a que différence de perfection; en passant de l'une à l'autre on ne change pas autant qu'un animal qui arriverait à la raison.

Est-ce bien cela?

R. — C'est bien cela, et ce n'est pas du tout cela.

Il n'y a rien à reprendre, rien à noter sur cette idée que la grâce élève la nature et qu'elle ne constitue avec elle qu'un seul et même principe d'action qui est l'être naturel surnaturalisé.

Quant aux distances respectives de la nature et de la grâce, des facultés raisonnables et des facultés animales, c'est cela, et ce n'est pas cela.

C'est bien cela, si l'on ne considère que la dignité ontologique de l'être. Dans cet ordre d'abstractions, il est plus parfait d'être une substance que d'être un accident, d'être une puissance que d'être une qualité. La grâce n'est pas une substance; elle n'est qu'un accident : par là même elle est ontologiquement inférieure à la substance de l'être comme l'accident est inférieur à la substance. La grâce est une qualité : par là-même elle est ontologiquement inférieure à l'intelligence et à la volonté qui sont les puissances raisonnables de l'âme humaine.

Dans le même ordre d'idées, il y a plus de distance ontologique entre deux opérations et deux facultés d'espèce différente qu'entre les opérations diverses de la même faculté. Et ainsi il y a plus de distance ontologique entre les sens ou l'instinct de l'animal et la raison de l'homme qui sont d'espèce différente, qu'entre les actes naturels et les actes surnaturels de l'intelligence et de la volonté, lesquels procèdent ontologiquement des mêmes facultés.

Mais ce n'est plus du tout cela, si l'on considère la perfection réelle et concrète des choses. Moins parfaite, à titre d'accident, que ne l'est la substance de l'âme comme substance, la grâce l'emporte infiniment sur la substance naturelle de l'âme comme appartenant à un ordre de choses infiniment supérieur. Ou, pour parler plus juste, puisque la grâce n'existe pas en dehors de la substance qu'elle informe et déifie, l'état surnaturel de l'âme sanctifiée l'emporte infiniment sur l'état de la même âme demeurant dans les conditions de sa nature. Car elle est ainsi élevée à un mode d'être et à des opérations qui surpassent en perfection toutes les créatures et toutes leurs perfections naturelles possibles. Elle est introduite dans un ordre supérieur et divin, infiniment au-dessus de l'ordre naturel.

Et ainsi, la distance entre la perfection surnaturelle de l'âme et sa perfection naturelle est beaucoup plus considérable que celle qui existe entre les facultés rationnelles, l'intelligence et la volonté, et les facultés sensibles, les sens et l'instinct animal. Ces diverses facultés naturelles et l'être substantiel qui y répond appartiennent à l'ordre créé, à la perfection de la créature naturelle. Mais la perfection surnaturelle appartient à un ordre de choses supérieur à toute créature existante ou possible.

C'est un perfectionnement de la nature, mais dans un genre d'être tout autre que l'être naturel, et beaucoup plus élevé. Bien que cet être nouveau ne soit pas une substance et ne s'ajoute à l'être naturel que comme une qualité accidentelle, il communique à l'âme une manière d'être nouvelle si différente de l'être surnaturel et si supérieure à lui que la sanctification de l'âme par la grâce est regardée comme une naissance nouvelle et comme une création : ce qu'elle n'est pas dans la rigueur des termes, mais seulement en raison de ce que cet état est entièrement nouveau et qu'il n'en préexiste rien dans la nature.

L'être naturel, ses puissances et ses opérations restent substantiellement et spécifiquement les mêmes. Mais ils ont une manière d'être spécifiquement distincte de leur manière d'être naturelle. Tout l'être naturel étant déifié, c'est la même substance qui est, mais elle est autrement. Ce sont les mêmes facultés qui peuvent, mais elles peuvent tout autre chose et d'une tout autre manière. Ce sont les mêmes opérations de l'intelligence et de la volonté, mais elles ont un tout autre objet et produisent des actes d'une tout autre valeur.

En reprenant la comparaison de la greffe dont

se sert notre vénéré confrère, nous dirions avec lui : « La grâce n'est pas la greffe qui, insérant un bourgeon d'espèce différente, fait rapporter aussi des fruits d'espèce différente, par exemple, des pêches au lieu d'amandes ; » car la grâce laisse à nos facultés et à leurs opérations leur nature propre. Néanmoins, c'est comme une greffe et plus qu'une greffe qui, conservant aux fruits leur nature spécifique, leur communique des propriétés, une saveur, une valeur nutritive, une perfection qui les rend plus différents d'eux-mêmes qu'ils ne diffèrent des fruits d'une autre espèce.

Cette même comparaison est encore plus belle et nous aide mieux à comprendre la grâce en la prenant comme elle nous est présentée par saint Paul (Rom., XI, 17 et seqq.). Ce n'est pas la grâce qui est greffée sur la nature ; mais la nature qui est greffée sur la grâce ; nous sommes, par la grâce, entés en Notre-Seigneur, source de toute grâce, racine et tronc d'où procède toute la sève divine. Nous participons ainsi à la sève que fournissent les racines de l'olivier divin dont nous prenons ainsi les propriétés, tout en conservant notre nature. Et ainsi se vérifie pour notre être naturel, pour nos facultés et nos opérations ce que saint François de Sales dit des vertus par rapport à la charité : « Les fruits des arbres entés sont tous-jours selon le greffe : car si le greffe est de pommier, il jettera des pommes ; s'il est de cérisier, il jettera des cerises ; en sorte néantmoins que tous-jours ces fruitz-là tiennent du goust du tronc : et de même, Théotime, nos actes prennent leur nom et leur espèce des vertus particulières desquelles ilz sont issus ; mays ilz tirent de la sacrée charité le goust de leur sainteté. » (De l'amour de Dieu, l. XI, c. V).

Quant à la perfection que reçoivent de la grâce notre substance, nos facultés et nos actes, une autre comparaison employée par saint François de Sales nous aidera à en concevoir l'idée la plus juste : « L'escarlatte et la pourpre, ou fin cramoisy violet, est un drap grandement precieux et royal ; mais ce n'est pas à rayson de la laine, ains à cause de la teinture. » (Ib., l. XI, c. VI).

La laine du drap est le fond même de l'étoffe, la matière, dirait-on en langage scolastique ; la texture en est la forme. L'un et l'autre restent sous la teinture et la supportent. La pourpre est substantiellement le drap primitif ; mais ce drap est par sa substance de peu de valeur : ce qui en fait le grand prix, c'est la teinture. « Les œuvres des bons chrétiens, dit encore saint François de Sales, sont de si grande valeur que pour icelles on nous donne le ciel ; mays, Théotime, ce n'est pas parce qu'elles procèdent de nous et sont la laine de nos cœurs, ains par ce qu'elles sont teintes au sang du Filz de Dieu. » (Ibid.).

Il faut dire la même chose de la nature et de ses puissances qui sont la laine et le tissu, et de la grâce qui est la pourpre.

Q. — A propos de l'Association du culte perpétuel de saint Joseph, Béringer dit : « On peut ouvrir un registre où l'on inscrit les 365 membres nécessaires pour former l'association. »

Un autre auteur dit : On ne doit pas s'attacher à remplir les 365 jours de l'année dans chaque localité.

Qui a raison, et que faire en pratique ?

R. — Les deux auteurs que vous rappelez ont raison. Il faut, comme condition essentielle de l'Association, que saint Joseph soit honoré chaque jour de l'année par un ou plusieurs fidèles. Pour former les 365 jours de l'année, on peut enrôler 365 personnes quelconques, peu importe leur domicile ; on peut aussi se contenter d'un nombre moindre, à condition que ces fidèles se partageront les 365 jours de l'année. C'est ce qu'ont voulu dire les deux auteurs.

Q. — Pour gagner l'indulgence de la prière *O bone et dulcissime Jesu*, il faut la réciter devant un crucifix. Faut-il voir le crucifix ? Suffit-il qu'il y en ait un là où l'on est, lors même qu'on ne le verrait pas ?

R. — Les brefs de concession ne l'exigent pas.

Q. — Dans notre diocèse, on peut gagner les indulgences qui supposent la confession, pourvu qu'on ne dépasse point deux semaines depuis la dernière confession.

Mais si à cause de la distance des lieux (4 ou 5 kilomètres), les exigences du ministère, le mauvais temps, l'âge du pénitent, l'observation rigoureuse de cette clause devenait difficile, gagnerait-il les indulgences, en rémettant quelquefois son voyage à la troisième semaine ?

R. — Si ce renvoi était *rare*, on continuerait à gagner les indulgences.

Q. — Après le chemin de la croix, les vendredis, je fais baiser la parcelle de la vraie croix que nous avons le bonheur de posséder ; les personnes pieuses demandent si elles gagnent quelques indulgences ?

R. — Nous n'en connaissons point.

Q. — Lorsqu'il y a plusieurs *Pater* et *Ave*, ou bien plusieurs *Pater, Ave, Gloria Patri*, requis pour gagner une ou plusieurs indulgences plénières, est-on obligé d'intercaler ces deux ou trois prières, ou bien a-t-on la liberté de réciter d'abord tous les *Pater*, puis les *Ave*, puis les *Gloria Patri ?*

R. — On a toute liberté à ce sujet.

Q. — A Lourdes, tout évêque bénit *per viam*. Est-ce en vertu d'une autorisation spéciale de l'Ordinaire ou plutôt par suite de la coutume gallicane ? Cette coutume est-elle légitime ?

R. — Un évêque ne peut donner sa bénédiction *solennellement* que dans son diocèse. S'il se trouve dans un diocèse étranger, il lui faut l'autorisation de l'évêque de ce diocèse pour pouvoir bénir solennellement, en disant : *Sit nomen Domini benedictum*. S'il se contente de bénir les personnes qui se présentent à lui, dit Barbosa, il ne commet aucune faute.

Q. — Missionnaires apostoliques. 1° Quels sont leurs pouvoirs ? 2° Leurs privilèges ? 3° Leur costume ?

R. — Nous avons déjà plusieurs fois traité cette

question : nous serons donc très courts. Nous parlons uniquement des missionnaires apostoliques qui ne sont pas en mission.

1° Leurs pouvoirs ? Aucun.

2° Leurs privilèges ? — *a*) indult de l'autel privilégié trois fois par semaine ; — *b*) pouvoir d'appliquer les indulgences apostoliques et les indulgences de sainte Brigitte *ad quinquennium ;* — *c*) faculté d'appliquer l'indulgence *in articulo mortis.*

En outre, ils relèvent directement de la Propagande et peuvent obtenir d'elle tous les indults dont ils ont besoin ; ce qui n'est pas à dédaigner, puisque les expéditions de la Propagande sont gratuites.

3° Leur costume ? Celui de tout prêtre. Défense d'y rien ajouter, d'après une décision de la S. Congrégation du Cérémonial, donnée en 1891 à Mgr l'évêque de Valence.

Q.— Un directeur d'âmes peut-il pour les communions à permettre à ses dirigés, peut-il suivre en pratique cette maxime du Vénérable Père de la Colombière exposée dans un sermon sur l'Eucharistie : « Dès qu'on a renoncé à l'habitude du péché mortel, dès qu'on ne l'aime plus, qu'on le craint au contraire, qu'on tâche d'éviter les occasions de le commettre, qu'on se sent un vrai désir de son salut, de vivre chrétiennement, je dis que, dès lors, on est disposé pour la communion fréquente ? »

R. — Ayant déjà traité à plusieurs reprises cette question de la communion fréquente et des dispositions qu'elle exige, nous nous contenterons de répondre que l'on peut appliquer la règle tracée par le Vénérable Père de la Colombière, *positis ponendis :* c'est-à-dire que l'âme soit bien détachée du péché, qu'elle en évite les occasions, qu'elle ait un vrai désir de la vie chrétienne et de son salut. Pour cette âme la communion fréquente sera un puissant moyen de persévérance.

Q. — 1° Quel est le meilleur ouvrage de liturgie publié en France ou à l'étranger ?

2° Votre avis sur la liturgie de De Herdt ?

3° Votre avis encore sur l'Histoire de l'Eglise par M. l'abbé Darras, 4 vol. in-8 ? Est-ce qu'il n'y en a pas de meilleures ?

4° Quel est le moyen de se tenir au courant de toutes les décisions des différentes Congrégations Romaines, surtout de celles de la Congrégation de l'Index ?

N'existe-t-il pas pour cela quelque revue théologique à laquelle il faille s'abonner ?

S'il en existe : l'adresse et le prix de l'abonnement, si cela vous est possible ?

5° Un confrère m'a demandé d'avoir recours à vous pour savoir s'il n'existe pas un petit ouvrage traitant des délicates questions « circa sextum præceptum Decalogi etc..., » nécessaires à savoir pour la direction du saint tribunal de la pénitence, dont le titre serait, si je ne me trompe : « l'Embryologie sacrée. » Si cet ouvrage existe, où se le procurer ?

R. — Ad I et II. Cela dépend du point de vue auquel on se place. Si vous désirez un cours complet de liturgie, traitant de l'histoire, du personnel et du matériel de la liturgie, donnant l'explication des rubriques du Missel, du Bréviaire, du Rituel et du Pontifical avec l'histoire du symbolisme de la liturgie, vous le trouverez dans le *Manuel liturgique* de M. Lerosey, prêtre de Saint-Sulpice. Cet ouvrage forme quatre volumes in-12, qui ont paru en 1889 et 1890.

Si vous préférez vous renfermer dans l'étude des rubriques proprement dites, vous avez le choix entre le *Manuale sacrarum cœremoniarum* de Martinucci, l'ouvrage le plus autorisé en cette matière, les trois volumes de de Herdt *Sacræ liturgiæ praxis,* fort estimés aussi des liturgistes, et enfin les divers ouvrages du P. Le Vavasseur, dont l'éloge n'est plus à faire, puisqu'ils sont entre toutes les mains.

Nous pouvons encore vous rappeler les travaux de M. Bernard prêtre de Saint-Sulpice sur la Messe (2 vol. in-12, Paris, 1884) et sur le Bréviaire (Paris, 1887, 2 vol. in-12), et ceux de M. Maugère : *Notions générales sur la liturgie. Préliminaires du Bréviaire romain, le Bréviaire romain commenté.* Nous ne ferons pas l'éloge de ces derniers, leur auteur étant parfaitement connu des lecteurs de l'*Ami du clergé,* où il traite depuis quinze ans toutes les questions liturgiques.

Ad III. L'histoire de l'Eglise par M. Darras en quatre volumes contient des récits fort intéressants et des faits nombreux ; mais comme aperçus philosophiques, jugements d'ensemble, etc., il y a de grandes lacunes. On peut donc avoir mieux.

Ad IV. L'*Ami du clergé* donne, parmi les diverses décisions des Congrégations romaines, toutes celles qui ont un intérêt général. S'il en omet quelques-unes, et c'est rare, ce sont celles qui, rendues pour des cas particuliers, ne peuvent en aucune manière être utiles à l'ensemble de ses lecteurs.

Quant aux revues théologiques et canoniques, il en existe plusieurs que nous pouvons vous recommander chaudement : la *Nouvelle revue théologique,* qui paraît tous les deux mois (6 fr. 50, Paris, Casterman), la *Revue des sciences ecclésiastiques,* qui est mensuelle (12 fr., Amiens, librairie Rousseau-Leroy), le *Canoniste contemporain,* mensuel (8 fr., Paris-Lethielleux), le *Journal du droit canon,* mensuel (12 fr., Paris, Oudin). Laquelle choisirez-vous ? Heureux de les recevoir toutes, nous n'avons pas l'embarras du choix.

Faut-il ajouter que l'*Ami du clergé,* sans prétendre faire mieux que toutes ces revues, s'efforce, par son cadre universel, de les remplacer pour ceux de ses lecteurs qui ne peuvent se payer le luxe de plusieurs abonnements.

Ad V. Sur le sujet que vous indiquez, vous pouvez étudier les ouvrages suivants :

1° *Disputationes physiologico-theologicæ,* 1 volume grand in-8, 550 pages. Cet ouvrage, écrit en latin, a pour auteur le R. P. Eschbach, supérieur du Séminaire français à Rome : c'est le traité le plus complet et le plus sûr que nous ayons sur ces questions.

2° *Notiones theologicæ circa sextum decalogi*